tolat, dont il partageait souvent les vues. L'Evêque de Césarée, en effet, ne s'exprimait-il pas parfois en les mêmes termes, dans un discours aux jeunes gens sur l'utilité des lettres profanes ? : « Cueillant tout ce qui sera utile, sachez ce qu'il faut mépriser. » Pour se préparer à saisir la profondeur des enseignements contenus dans l'Ecriture, il faut, dans la jeunesse, s'entraîner, en lisant les écrits des poètes, des historiens, des rhéteurs. « On prendra chez eux l'utile et l'agréable... comme l'abeille cueille le miel sur toutes sortes de fleurs, en évitant les épines (1) ». N'étaient-ce pas là exactement les paroles mêmes de Grégoire dont la pensée s'éclaire ainsi par rapprochement de celle de Basile? En définitive, ils ont bien tous deux la même doctrine sur ce point. Mais l'attitude de notre théologien, en apparence contradictoire, l'importance du sujet pour retrouver les sources de sa pensée, les conclusions si diverses de la critique (2), exigeaient qu'on s'attardât à bien préciser sa position devant l'hellénisme.

III

Puisque l'éducation profane sagement comprise est profitable, il faut l'allier à la formation chrétienne (3). Basile est ici un modèle excellent. Il unissait les études profanes au culte de Dieu et à la vie chrétienne. Du reste, « tous les hommes reconnaissent que l'éducation est le premier des biens, non seulement la plus noble, la nôtre, mais encore *celle du dehors* que la plupart des chrétiens rejettent à tort, comme un piège et un danger (1) ». Pourquoi Amazonius conquérait-il de suite l'admiration et l'intimité de Grégoire? C'est qu' « il avait fait preuve d'une large culture, embrassant à la fois la formation que nous poursuivions autrefois quand notre champ de vision était encore étroit, et celle que nous poursuivons à sa place aujourd'hui, après avoir élevé nos yeux vers les sommets élevés de la vertu (2) ». Saint Cyprien, Saint Athanase, deux noms célèbres, n'ont-ils pas allié aussi les arts libéraux au culte de Dieu (3), et à une vie très chrétienne? Cette alliance, selon Grégoire, réalise l'éducation parfaite : « si l'ami possède la plus haute formation, la formation universelle, c'est-à-dire à la fois celle qui nous est propre et celle que nous prenions jadis, combien sa culture ne sera-t-elle pas plus brillante ? (4) ».

Pour atteindre cette perfection, il faut subordonner les sciences profanes, la philosophie même, à la pensée chrétienne, la raison à la foi. Qu'on imite Basile, « chez qui l'éloquence n'était qu'un accessoire; le seul profit qu'il y cherchât, était d'en faire l'auxiliaire de notre philosophie (5) ». Qu'on change, comme Saint Cyprien, sa culture profane contre une meilleure, et qu'on l'élève à la hauteur du Christianisme. Il faudrait soumettre au Christ son intelligence comme captive, en utilisant la culture du dehors pour aider sa foi (6). Voici un passage capital et très net sur ce sujet : « Que la connaissance des lettres profanes serve donc, comme il convient, à la pleine liberté des vrais enseignements, à la méditation très sage des Ecritures. Il est juste, en

(1) Opera Basilii. « Sermon aux jeunes gens sur la manière d'utiliser les auteurs profanes ». Sa conception est identique à celle de Grégoire.

(2) Cf. plus haut, opinions de Draeseke, Petit de Julleville, même Guignet, semblant insinuer que chez Grégoire les 2 cultures se sont unies comme parties égales et par concessions de même valeur, alors que la culture profane, dans la pensée et l'œuvre de Grégoire, a été transformée et élevée à la hauteur du christianisme, dont elle s'est faite l'auxiliaire.

(3) Idée fréquente et constante chez Grégoire. Or. 32, P. G. 36, 205; P. G. 37, 157.

(1) Or. 43 10. P. G. 36, 505.

(2) « Ὁ μὲν.. πολλὴν τὴν παίδευσιν ἐπιδείξατο, τὴν τε σπουδασθεῖσαν ἡμῖν ποτε, ὅτε μικρὸν διεβλέπομεν καὶ τὴν νῦν ἀντ' ἐκείνης σπουδαζομένην ὅτε πρὸς τὸ τῆς ἀρετῆς ὕψος ἐβλέψαμεν. » P. G. 37-80.

(3) Or. 24. P. G. 35, 1176; or. 21. P. G. 35, 1088. A des études profanes, d'ailleurs courtes, Athanase unit une forte culture biblique.

(4) P. G. 35-832 or. 11 I « Ἐι δὲ καὶ παιδείαν ἄκρος καὶ παιδείαν παντοίαν, τὴν τε ἡμετέραν, λέγω καὶ τήν ποτε ἡμετέραν, ὅσῳ λαμπρότερον ; »

(5) Or. 43 10. P. G. 36, 505.

(6) P. G. 35-1176 n° 7 « μετήνεγκε... τὴν παίδευσιν... πρὸς τὸ βέλτιον. »

effet, que la sagesse de l'Esprit-Saint, sagesse céleste et venant de Dieu, commande à l'éducation d'ici-bas, comme à sa servante, de peur que celle-ci ne s'enfle, afin, au contraire, qu'elle s'accoutume à bien servir... Que la sagesse d'ici-bas soit donc l'*esclave* de celle de Dieu (1) ». Pourrait-on affirmer plus fortement la subordination de la science profane à la vérité chrétienne ? Pour Grégoire, elle va de soi, l'humain devant servir au divin. Le Christianisme est tellement supérieur à la philosophie profane et à toute culture littéraire ! Par rapport à ces enfantillages, il est la seule véritable formation, il est tout à fait transcendant (2).

Dès lors, en théologie, la raison naturelle, les sciences profanes n'ont qu'une place de second ordre et toujours limitée. Combien est déplacée la confiance aveugle de ceux qui veulent tout scruter, tout expliquer dans les mystères (3) ! Alors que la raison devrait servir la foi qui la complète (4), cette manie de discuter tout, de mettre toujours les raisonnements en avant et au premier plan, en délaissant la foi, ruine très vite l'autorité de l'Esprit Saint et la croyance aux mystères. Elle fait tort à la religion. Elle fait mépriser l'Ecriture, source première pourtant du théologien sérieux. Voilà, pourquoi Saint Grégoire parle brièvement ; il prêche un dogme ; il ne discute point ; il imite la manière d'enseigner des pécheurs galiléens, non pas d'Aristote « ἁλιευτικῶς, ἀλλ' οὐκ Ἀριστοτελικῶς » ; il parle comme

(1) « .... τὴν μάθησιν τῶν παρ' Ἕλλησι λόγων,
Ὑπηρετεῖσθαι τάξον, ὡς ἔστι πρέπον,
Τῇ πανσόφῳ τε τῶν Γραφῶν Θεωρίᾳ,
Καὶ γὰρ δίκαιον τὴν σοφίαν τοῦ Πνεύματος,
Ἄνωθεν οὖσαν, ἐκ θεοῦ τ' ἀφιγμένην,
Δέσποιναν εἶναι τῆς κάτω παιδεύσεως,
Ὥσπερ θεραπαίνης, μὴ μάτην φυσωμένης,
Ὑπηρετεῖν δὲ κοσμίως εἰθισμένης. » P. G. 37-1593 v. 245-249.

(2) P. G. 37. 679 à 734 ; P. G. 37, 377. Epist. 235 ; P. G. 35, 1176 or. 24.

(3) Or. 42 12. P. G, 36, 507.

(4) « Ἡ γὰρ πίστις τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου πλήρωσις. » Or. 29 21. P. G. 36-105.

à l'Eglise et non comme sur un champ de foire (1). S'il discute, c'est à contre cœur, comme contraint d'appliquer le remède aux malades : ne faut-il pas bien, parfois, leur montrer que les sophismes, dont ils sont frappés, ne sont pas concluants ? (2) Mais personnellement, il déteste tous ces développements savants, cette dialectique orgueilleuse et stérile.

Le propre champ d'action de la raison et de la science, c'est l'apologétique, avec la réponse aux objections et l'explication des difficultés (3). Leur rôle est ainsi surtout négatif. L'exposé positif et scientifique des dogmes est infiniment plus délicat. Aussi lorsque Grégoire ne pouvant plus se dérober, essaie d'exposer scientifiquement le dogme, il veut être très bref (or. 29 1) et suivre de très près les données bibliques. Voici, selon lui, « le caractère de son enseignement » : point de discussions savantes et impies, ni de curiosité déplacée qui scrute les mystères. Hors de l'Eglise tout cela. « Nous au contraire, suivant les Divines Ecritures, et expliquant ses passages obscurs, nous tiendrons ferme la doctrine du salut, prêts à toutes les audaces, plutôt qu'à risquer contre Dieu quelques conceptions téméraires » (4). La raison seule est pour le théologien une base fragile. Qu'on s'attache donc toujours à l'Ecriture, dont le développement, l'exposé scientifique, avec la défense des dogmes établis sur les données traditionnelles, constitue proprement la théologie.

***

Concluons. Pour Grégoire, il y a, entre la culture profane et la culture chrétienne, toute la distance de l'humain au divin. Malgré sa réelle estime de la « formation du dehors », il la tient pour remplie d'abus et impuissante par elle seule. Elle n'est utile que si elle

(1) Or. 23 12. P. G. 35, 1164.

(2) Or. 29 21. P. G. 36, 101.

(3) Or. 42 17. P. G. 36, 480.

(4) Or. 42 18. P. G. 36, 480. « ... τὸν χαρακτῆρα τῶν ἐμῶν διδαγμάτων... » ainsi conclut-il après avoir exposé sa méthode théologique.

est sagement comprise, ennoblie et transposée dans le plan chrétien, « changée en mieux » comme il dit (1).

Mise ainsi au service de la foi, la raison déblaie la voie au christianisme et fournit des auxiliaires précieux : philosophie, éloquence, bref toutes les sciences profanes. Après un bref exposé des dogmes, elle s'emploie surtout à leur défense. Qu'elle veille donc à ne pas s'égarer en nouveautés ambitieuses. La Tradition et l'Ecriture restent toujours au premier rang, comme sources authentiques de la théologie.

Telle fut, toute sa vie (2), la pensée de Grégoire sur les divers éléments de sa formation, l'hellénisme et le christianisme, ainsi que sur leurs rapports. Il nous reste à voir s'il les a utilisés, dans son œuvre, conformément à ces principes.

---

(1) « μετήνεγκε... τὴν παίδευσιν... πρὸς τὸ βέλτιον. » P. G. 35-1176, or. 24 7.

(2) Nos témoignages, en effet, sont pris dans toutes ses œuvres, échelonnées sur sa vie entière.

CHAPITRE III

QUESTIONS DE PSYCHOLOGIE ET D'ÉPISTÉMOLOGIE

SOMMAIRE

I. — Le mode de notre connaissance découle de notre nature. — Dualisme de la nature humaine : langage platonicien et formules bibliques. — Tripartition platonicienne de l'âme : imitation du Phèdre.

II. — Caractère mixte de notre connaissance. — Rôle des sens dans l'opération intellectuelle. Conception d'Aristote.

III. — Une doctrine courante : les sens, source d'erreur et obstacle au vrai. — Parenté du vocabulaire et des idées avec le Phédon (65-67).

IV. — L'illumination platonicienne : Dieu, soleil du monde intelligible. Saint Grégoire reprend la métaphore et la pensée de Platon. Adaptation et développement de la doctrine platonicienne. Plotin, sans doute, a facilité la transposition dans le plan chrétien.

CONCLUSION

Large influence de la philosophie platonicienne, mais elle est ajustée au christianisme.

Le problème de la connaissance de Dieu, envisagée soit en elle-même, — possibilité, étendue — soit dans les moyens d'y parvenir — purification, similitude divine, — soit enfin dans son couronnement par la contemplation, constitue un point capital dans l'œuvre de Saint Grégoire. Aussi fournira-t-il, en grande partie, la matière de cet ouvrage.

Question étroitement liée, selon notre théologien, à celle de la connaissance en général. Pourquoi ne connaissons-nous pas adéquatement la nature divine ? Avant tout, sans nul doute, à cause de la transcendance de Dieu. objet infiniment supérieur à notre intelligence créée, mais aussi à cause de notre mode de connaître : nos conceps étant acquis par la voie indirecte et peu sûre des sens, source d'erreur. Ainsi argumentait Grégoire dans sa controverse contre les Eunomiens (1) Sa théodicée est, par là, étroitement unie à certaines données de psychologie et d'épistémologie, que nous devons préalablement rappeler.

I. — « L'opération suit l'être ». Saint Grégoire l'a dit équivalemment, et, constamment, il rattache notre mode de connaissance à notre nature, comme nous allons le voir.

Que la nature humaine fût divisée en deux parties : le corps et l'âme, c'était une doctrine traditionnelle en philosophie platonicienne (2) et en théologie patristique.

Le Christianisme imposait à Grégoire cette doctrine, (3) mais il l'exprime souvent en formules plato niciennes, associées à des réminicences bibliques. « Je suis double dit-il : d'une part, il y a le corps fait de terre, aussi s'incline-t-il vers elle; de l'autre, l'âme,

---

(1) Il montre à ces hérétiques que la nature divine ne peut être connue ici-bas, adéquatement (or. 28e passim.).

(2) « ... ζῶον τὸ σύμπαν ἐκλήθη, ψυχὴ καὶ σῶμα παγέν· θνητόν τ'ἔσχεν ἐπωνυμίαν ». Phèdre 246 C.

(3) Aussi est-ce là son affirmation à peu près constante. Il parle quelquefois, en effet, de trois parties.

souffle divin, et toujours avide des biens célestes » (1). Ou encore : « L'homme est un composé harmonieux de raison et d'une partie privée de raison..., l'âme sans forme, et le corps sans intelligence » (2). Idées et langage qui étaient déjà ceux de Platon et des néo-platoniciens. Du reste, écoutons Saint Grégoire, nous indiquer lui-même ses sources profanes : « Comme l'âme est une émanation divine — je le pense, et je l'entends dire aux sages — soit toute entière, soit, quant à sa partie maîtresse et à son pilote, l'esprit, elle n'a, par nature, qu'une seule fonction, celle de s'élever à Dieu en domptant le corps » (3). Ne trouve-t-on pas, dans ce passage, à peu près la pensée et les formules de Platon ? Selon toute vraisemblance, l'ancien élève des écoles d'Athènes se rappelle les belles pages du Phédon (4), où Socrate montre l'âme apparentée au pur, à l'éternel, « très semblable à l'immortel, au divin », divine même, et dès lors, « comme née pour commander » à l'humain, au mortel, au corps. Ne lisait-on pas déjà expressément dans le Phèdre « ... ψυχῆς κυβερνήτῃ νῷ » (5), comme on trouve chez Grégoire « ταύτης (ψυχῆς) κυβερνητής νοῦς » ? (6).

Les Ennéades avaient souvent repris ces doctrines platoniciennes (7). Soit à Alexandrie, soit dans le milieu

---

(1) « ... διπλόος εἰμί·τὸ μὲν δὲμας ἔνθεν ἐτὺχθη
Τοὔνεκα καὶ νεύει πρὸς χθόνα τὴν ἰδίην.
ψυχὴ δ'ἔστιν ἄημα θεοῦ, καὶ....
Αἰὲν ἄγαν ποθέει τῶν ὑπέρουρανίων ».
P. G. 37, 778, v. 149-153.

(2) « λόγου τε κοῦ λόγου συναρμόσας ψυχῆς ἀειδοῦς,... κἀνοήτου σώματος ». P. G. 37, 688, v. 112-115.

(3) P. G. 37, 685, v. 60-68. La couleur platonicienne de ce passage est nette.

(4) Dans toutes ces pages (Phédon 78-80 c.), Platon insiste sur les deux parties de la nature humaine : le corps mortel, l'âme divine, née pour commander à l'humain, comme il est juste que l'immortel commande au mortel, la partie raisonnable à celle qui n'est pas raisonnable.

(5) Phèdre 247 C. ; ou Timée 67 B. Comparer à or. 28²², P. G 36, 56.

(6) P. G. 37, 685, v. 60-68.

(7) Plotin distingue souvent la partie raisonnable de l'âme, ψυχή λόγικη et irraisonnable, ἄλογος. — Il a beaucoup insisté

contemporain, dans ses relations avec Basile parfois « plotinisant » (1), l'évêque de Nazianze en avait eu l'écho. Pourtant, s'il utilise ici la philosophie platonicienne, il parle non moins souvent le langage de la Bible. Son enseignement se rattache au récit de la Genèse (chap. II, 7) : « Dieu, prenant un peu de terre nouvellement créée, fit mon corps de ses propres mains. Il souffla dessus, pour y faire entrer son Esprit. De la sorte, je suis l'image du Dieu immortel » (2). Doctrine, sans nul doute très nettement chrétienne, comme cette autre : « Le Verbe a fait l'homme de deux éléments : l'âme, image du Dieu très grand et le corps » (3).

Parfois, Saint Grégoire semble avoir une conception assez flottante de la nature humaine. Dans un passage, cependant particulièrement précis et serré, puisqu'il parle en Evêque qui expose le dogme chrétien contre l'Appolinarisme. ne semble-t-il pas admettre dans l'homme trois parties ? « Le Verbe est appelé homme, car il est devenu corps, âme, esprit, tout ce que nous sommes, en prenant l'humanité qui est l'union de ces éléments »(4). Ailleurs, dans un contexte identique, il reprend la même affirmation : « Nous savons que l'Esprit suprême a pris toute la nature humaine, constituée par trois éléments : l'âme, l'esprit et le corps pesant, tout le premier Adam, sauf le péché » (5).

Quelle est donc au juste la doctrine grégorienne à ce

---

sur la supériorité, le caractère divin de l'âme née pour commander au corps et s'en détacher toujours par la purification. Cf. Enn. IV, 3-21. Enn. VI, 9, 9-11.

(1) Yahn a fait tout un ouvrage intitulé : *Basilius plotinizans*. Il prête à Plotin une influence souvent trop profonde, mais qui ne paraît pas toujours niable, si on la restreint à ses justes proportions.

(2) « (Θέος) ... μοῖραν ἑλὼν νεοπηγέος, αἴης
« χείρεσιν ἀθανατησιν ἐμὴν ἐστήσατο μορφὴν...
« Ἐν γὰρ ἔηκε ... πνεῦμα....
« Ἐκ δὲ χοὸς πνοιῆς τε παγὴν βροτὸς ἀθανάτοιο
« ... Εἰκών ... » P. G. 37-452, v. 70 et *sqq*.

(3) P. G. 37, 688, v. 109-115.

(4) « Ἀνθρωπος... πάντα... γενομενος, ὅσα ἡμεῖς.., σῶμα, ψυχή, νοῦς... τὸ κοινὸν ἐκ τούτων ἄνθρωπος ». P. G. 36, 132, or. 30²¹.

(5) P. G. 37, 464 à 465, v. 1 à 5.

sujet ? Selon nous, l'Evêque de Nazianze ne veut pas précisément parler d'une troisième partie, indépendante de l'âme et appelée νοῦς ; il distingue seulement l'esprit (νοῦς) de l'âme même (ψυχή) comme la partie supérieure, la plus haute faculté de l'âme (1). Pour les combattre, il lui faut bien suivre les Apollinaristes, jusque sur le terrain de leurs distinctions. On sait que le Verbe, d'après eux, aurait assumé le corps et l'âme, mais point le νοῦς humain.

La pensée de Grégoire semble rester assez imprécise pourtant. Ne semble-t-il pas admettre parfois quatre parties dans la nature humaine ? (2) Ailleurs, l'appât d'un beau développement littéraire paraît l'avoir amené à recevoir la tripartition platonicienne de l'âme ? (3) Examinons soigneusement cet exemple typique de l'influence profane sur le lettré de Nazianze. Il s'agit du poème 47, imitation très nette du Phèdre (246 B, 253 B, 254 D).

« L'âme, dit-il, ressemble à un char attelé de trois coursiers d'inégale nature : l'un de bonne race, l'autre farouche, le troisième calme et dompté (V. 10-13. Conf. Phèdre, 246 B, 253 C).

Ces chevaux sont la raison « τό λογικόν (v. 6), ou le τό λογιστικόν de Platon (4), la partie irrationnelle de l'âme, ἄλογον, comprenant l'appétit irascible, τό θυμικόν (v. 7) ou le τὸ θυμοειδὲς (v. 29) ou θυμός platonicien et l'appétit concupiscible décrit sans doute (v. 1-6) et nommé τὸ ἐπιθυμικον (or. 45 [18]), comme chez Platon et les néoplatoniciens. L'âme est le cocher. Il est curieux de constater que le poème décrit surtout deux coursiers (v. 13-32) celui qui est indompté, l'autre d'excellente race, que le troisième est perdu de vue, et que la raison, enfin assimilée au cheval de bonne race (v. 33-34) l'emporte (v. 31-35). Ainsi, malgré sa variante du début où il mentionnait trois coursiers, Grégoire rejoint le point de vue de Platon qui parlait

(1) Sa véritable pensée est qu'il y a seulement deux divisions essentielles de l'homme : le corps et l'âme ; l'esprit est seulement une partie de l'âme.

(2) σῶμα, ψυχή, νοῦς, λόγος. P. G. 36, 84, or. 29 8.

(3) Phèdre 253 D. « τριχῇ διείλόμεν, ψυχὴν... κτλ... »

(4) Rép. 439 D., par opposition à ἄλογος.

seulement de deux chevaux, de race contraire et considérait la raison comme leur guide (1).

Cet exemple, auquel nous sommes volontairement attardé, nous fait toucher du doigt l'influence profonde de la culture profane sur le lettré qu'était resté Saint Grégoire. Ses souvenirs littéraires était devenus quelquefois confus. Séduit pourtant par l'attrait d'un beau thème poétique, source d'antithèses faciles, il a voulu reprendre ici la comparaison classique de Platon. Le styliste s'en trouve bien ; mais le philosophe en a souffert un peu dans la précision de sa pensée.

II. — Malgré les flottements relevés dans les conceptions grégoriennes il reste que pour l'évêque de Nazianze, le corps et l'âme sont les parties essentielles de l'homme. De là le caractère indirect et mixte de notre connaissance. Par les sens, l'esprit entre en contact avec les choses extérieures et les reçoit (2) en lui-même « παραδεχέται τὰ ἔξωθεν». Aussi, sans leurs secours, ne pouvons-nous rien connaître. Platon considérait également les perceptions sensibles, comme les instruments de toute pensée, puisqu'elles éveillent nos souvenirs (3).

Si Grégoire s'accorde avec lui pour donner aux sens ce rôle d'excitateurs de la connaissance, il abandonne totalement la réminiscence platonicienne. C'est plutôt à Aristote que sa théorie de la connaissance semble empruntée. « Chaque sens reçoit la chose sensible » (4) ; « l'âme ne pense jamais sans image » (5), disait ce philosophe et Plotin, après lui. Cette représentation sensible n'est pas seulement nécessaire pour déclancher l'acte intellectuel, elle doit encore l'accompagner constamment. « Il est impossible, répète le deuxième discours théologique, à ceux qui sont dans la prison du corps,

(1) Phèdre 246 B, 253 D. E., 254 A. Malgré ces différences, dues sans doute à l'imprécision des souvenirs de Grégoire, l'imitation reste évidente. Des deux côtés, même comparaison, même opposition des deux chevaux : l'un excellent. l'autre farouche, même division de l'âme en trois parties, enfin vocabulaire souvent identique.

(2) P. G. 36, 205, or. 32[27] ; or. 28[21 et 22]. P. G. 36, 53 à 56.

(3) Le Phèdre, le Charmide insistent sur ce point, le Phédon ne le perd pas de vue.

(4) De l'âme III. 2 ; II. 12.

(5) De l'âme III, 7. Conf. Ennéades I, 4, 10.

de vivre sans les images corporelles, dans l'intimité parfaite des pensées. Toujours, en effet, quelque chose de nous s'interposera, l'esprit fût-il le plus possible séparé du monde sensible, lorsqu'il essaie de s'appliquer aux choses invisibles et apparentées à lui » (1). « Quand j'examine ce qu'est Dieu, toujours quelque chose de moi et des choses visibles s'interpose comme un nuage » (2). Peut-on désigner plus nettement l'image sensible ? Et nous n'avons pas là une simple affirmation isolée. S'il est au contraire une doctrine fortement et souvent mise en relief dans l'œuvre grégorienne, c'est précisément cette impossibilité pour l'esprit humain d'être ici-bas, dégagé de toute entrave corporelle, de toute représentation sensible. Il y a même dans l'affirmation de cette doctrine une insistance qui pourrait nous étonner si Grégoire n'avait trouvé dans cette donnée philosophique un argument très précieux pour détruire la thèse eunomienne (3) au nom de la psychologie.

III. C'est qu'en effet, tenant du sensible et de l'intelligible, notre connaissance se trouve, du fait des sens, très sujette à l'erreur. Doctrine, semble-t-il, empruntée au Phédon. En effet, la comparaison de quelques textes va montrer que Grégoire suit d'assez près le vocabulaire et la pensée de Platon. Pourtant, peut-on parler proprement d'imitation ? Le lecteur jugera.

Saint Grégoire Or. 28 [21] P. G. 36-53	Platon, Phédon 65 E. B.-66 B.
« ... τῇ ἀνθρωπίνῃ σοφίᾳ τὴν τῶν ὄντων γνῶσιν θηρεύοντες καὶ τοῖς νοητοῖς προσβάλλοντες, μετὰ τῶν αἰσθήσεων ἢ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεων, ὑφ' ὧν περιφερόμεθα καὶ πλανώμεθα καὶ οὐκ ἔχομεν γυμνῷ τῷ νοῒ γυμνοῖς τοῖς πράγμασιν ἐντυγχάνοντες, μᾶλλόν τι προσιέναι τῇ ἀληθείᾳ (or. 28 [21]) ». κἂν ὅτι μάλιστα χωρίσας ἑαυτὸν τῶν ὁρωμένων ὁ νοῦς. » Or. 28 [12] P. G. 36-41.	« ... οὗτος ἂν ἐγγύτατα ἴοι τοῦ γνῶναι ἕκαστον (4) ὅστις ὅτι μάλιστα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἴοι ἐφ' ἕκαστον... μήτε τινὰ ἄλλην αἴσθησιν ἐφέλκων μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ... ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων, ἀπαλλαγεὶς ὅτι μάλιστα... ξύμπαντος τοῦ σώματος ὡς ταράττοντος καὶ οὐκ ἐῶντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειαν (Phèd. 66 A)... ὥστε μὴ δύνασθαι ὑπ' αὐτοῦ καθορᾶν τἀληθές... αὐτὰ τὰ πράγματα ». Phèd. 66 D.

(1) « ἀμήχανον τοῖς ἐν σώματι, δίχα τῶν σωματικῶν πάντη γενέσθαι μετὰ τῶν νοουμένων... » P. G. 36, 41, or. 28 12.

(2) P. G. 37, 947, v. 938.

(3) Comment pourrait-on connaître parfaitement la nature divine, quand toutes nos connaissances sont si impures à cause du corps, si souvent erronées du fait des sens ? Telle est l'argumentation capitale de Grégoire entre les Eunomiens.

(4) A quoi correspond la formule grégorienne : « μᾶλλόν τι προσιέναι τῇ ἀληθείᾳ ». Or. 28 21, P. G. 36, 53.

Même ressemblance encore de vocabulaire et d'idées dans (or 28 [4]) et dans Phédon (66 B. C.).

Pour Grégoire, comme pour Platon, les sens sont donc une source d'erreur ; ils nous empêchent d'atteindre pleinement et directement les choses intelligibles, le vrai. La doctrine est très fréquente chez l'un et l'autre. On pourrait comparer P. G. 37-685 ; P. G. 37-738 v. 938 à Phédon 79 c, 66 A, 66 E, 55 B....

Ces idées étaient d'ailleurs courantes, au temps de Saint Grégoire. L'école néoplatonicienne ne regardait-elle pas le corps, comme le grand obstacle à la vérité, à la contemplation ? Aussi tout l'effort moral, d'après elle, doit-il tendre à la séparation du corps et de la vie sensible. Bien que Plotin (1) offrit à Grégoire ces données, c'est plutôt à Platon même (2) qu'il les a empruntées. Les textes comparés plus haut établissent une ressemblance de conceptions et de vocabulaire assez grande pour qu'on puisse conclure à quelque

(1) La vie des sens et des passions « empêche l'âme de rien contempler de ce qu'elle doit contempler, de rester seule avec elle-même, car elle l'entraîne hors d'elle vers les régions inférieures et ténébreuses. » Enn. I, 6, 5.

(2) Les passages comparés ci-dessus présentent le même vocabulaire. Grégoire emploie une foule de mots, de locutions platoniciennes qu'on retrouve dans Phédon, 65-67.

influence de Platon lui-même. Nous penserions volontiers que Saint Grégoire devait avoir un souvenir assez précis de ces passages classiques du Phédon, jadis analysés et étudiés sans nul doute à l'école des rhéteurs. Peut-être encore, s'en inspirait-il directement, après les avoir lus au moment même de composer certaines pages de ses discours, comme celles dont nous avons cité quelques textes.

IV. — L'influence de Platon sur Grégoire est parfois plus nette encore et plus profonde. Ainsi est adoptée pleinement la théorie platonicienne de l' ἔλλαμψις, déjà reprise et développée par Plotin, d'après laquelle le Bien illumine nos intelligences (1). L'Evêque de Nazianze se réfère manifestement à Rép. VI (507-B — 511-C), où le philosophe athénien remarque que nos yeux sont impuissants à voir et que les objets ne sont pas visibles, s'ils ne sont éclairés par la lumière du soleil.

S'élevant au-dessus de l'ordre sensible, Platon constate que dans la sphère idéale, le Bien remplit le même rôle par rapport à l'intelligence et aux objets intelligibles. Il répand la lumière de la vérité sur l'âme et sur le monde intelligible. A la première, il donne la faculté de connaître, au second l'intelligibilité. Il est donc source de toute vérité. Il est aussi source de l'être, et de la vie, comme le soleil sensible. Comme lui aussi il dépasse infiniment tous les êtres qui tirent de son sein la réalité, la vie, l'intelligibilité (2).

Saint Grégoire reprend cette doctrine, d'ailleurs biblique aussi, comme nous allons le voir. Dans un contexte très nettement platonicien, ne parle t-il pas du « Beau, qui nous illumine ici-bas de faibles rayons ? « τοῦ καλοῦ οὗ νῦν μικραῖς ἐλλαμπόμεθα ταῖς αὐγαῖς » (3). « Il y a, dit-il encore, une lumière qui éclaire la partie supérieure de notre être » (4). « C'est Dieu qui est la plus haute lumière et qui illumine toute nature raisonnable. Il

(1) Enn. VI, 9, 2; VII, 3, 5. Plotin résume la doctrine platonicienne de l'illumination.

(2) Rep. 507 B, 511 C. Conf. Grégoire; or. 21 [1]. P. G. 35, 1084.

(3) P. G. 35, 812, or. 8 [19].

(4) P. G. 36, 412, or. 40 [37] « φῶς τὸ μὲν, τὴν τοῦ ἡγεμονικου λαμπάδα ».

est, en effet, dans le monde intelligible, comme le soleil dans le monde sensible (1).

L'influence, on pourrait dire l'imitation fidèle de Platon, paraîtra mieux encore dans les passages suivants, dont le parallélisme éclate aux yeux :

Saint Grégoire Or. 21, P. G. 35-1084	Platon, Rép. VI 508 A, B.
« Πολλῶν ὄντων... ὧν ἐκ Θεοῦ ἔχομεν τοῦτο μέγιστον... ἡ πρὸς αὐτον νεῦσις καὶ οἰκείωσις. ὅπερ γάρ ἐστι τοῖς αἰσθητοῖς ἥλιος, τοῦτο τοῖς νοητοῖς θεός. Ὁ μὲν γὰρ τὸν ὁρώμενον φωτίζει κόσμον, ὁ δὲ τὸν ἀοράτον. ...καὶ ὁ μὲν τὰς σωματικὰς ὄψεις ἡλιοειδεῖς, ὁ δέ τὰς νοερὰς φύσεις θεοειδεῖς ἀπεργάζεται. Καὶ ὥσπερ οὗτος τοῖς τε ὁρῶσι καὶ τοῖς ὁρωμένοις, τοῖς μεν τὴν τοῦ ὁρᾶν, τοῖς δὲ τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι παρέχων δύναμιν, αὐτὸς τῶν ὁρωμένων ἐστι τὸ κάλλιστον· οὕτω θεὸς τοῖς νοοῦσι καὶ τοῖς νοουμένοις, τοῖς μεν τὸ νοεῖν, τοῖς δὲ τὸ νοεῖσθαι δημιουργῶν, αὐτὸς τῶν νοουμένων ἐστὶ τὸ ἀκρότατον. » Or. 21 [1], P. G. 35-1084.	« Τίνα... ἔχεις αἰτιάσασθαι τῶν... θεῶν τούτου κύριον [(2)], οὗ ἡμῖν τὸ φῶς ὄψιν τε ποιεῖ ὁρᾶν ὅτι κάλλιστα, καὶ τὰ ὁρώμενα ὁρᾶσθαι ;... τὸν ἥλιον... δῆλον ὅτι ἐρωτᾷς... ὁ ἥλιος,... αἴτιος δ'ὢν αὐτῆς (ὄψεως), ὁρᾶται ὑπ'αὐτῆς ταύτης ; (508 A. B.). Ὅταν... ὧν ὁ ἥλιος κατα λάμπει, σαφῶς ὁρῶσι,... Οὕτω... καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὧδε νόει... 508 D. ὅτι-περ αὐτὸ ('Αγαθον) ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦ το τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρός τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα. (508 C.) ὥσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν, ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθὸν..., οὕτω καὶ ἐνταῦθα, ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ'ἀμφότερα (science et vérité) ὀρθὸν·... ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ 'Αγαθοῦ ἕξιν..... Αὐτὸ

(1) P. G. 36, 364, or. 40 [5] « θεὸς ἐστι, φῶς τὸ ἀκρότατον, καὶ ἀπρόσιτον... πάσης φωτικὸν λογικῆς φύσεως. Τοῦτο ἐν νοητοῖς, ὅπερ ἐν αἰσθητοῖς ἥλιος ». Idem, P. G. 37, 748, v. 959 θεός « ὃς νοῦν σοφίζει ».

(2) Le maître des dieux — ainsi Platon nomme le soleil — n'a rien de commun, sauf le mot, avec le Dieu personnel et vivant, ici mentionné par Grégoire.

> ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν.... Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι, τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν· οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα... Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις... μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ Ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καί τὴν οὐσίαν :... οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ Ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. » Rép. 508 C, 509 D.

Est-il besoin de dire qu'ici l'imitation de Platon est évidente ? Grégoire, du reste, qui reprend souvent (1) cette métaphore platonicienne ne nous indique-t-il pas lui-même sa source ? « ἔφη τις τῶν ἀλλοτρίων » (2). Qui pourrait être cet étranger sinon Platon, étant donné le parallélisme fréquent et très étroit des mots (3) d'un bon nombre d'idées, et jusque du développement ? Selon Grégoire, « nous tenons de Dieu le plus grand bien : la parenté, avec Dieu et la tendance vers lui », par la connaissance, comme, pour Platon, le soleil est ce Dieu dont l'œil tient le grand avantage d'une ressemblance et d'une union toute spéciale à lui par la lumière. Pour l'un et l'autre, Dieu, — le Bien chez Platon, — est le soleil du monde intelligible, puisqu'il donne à l'âme intelligence et intelligibilité aux objets ; mais il reste au sommet des intelligibles et de la beauté.

(1) Or. 28 30, P. G. 36, 69 ; or. 21 1, P. G. 35, 1084 ; or. 40 5, P. G. 36, 364 ; or. 27 6, P. G. 35, 484 ; or. 8 19, P. G. 35, 812.

(2) « τοῦτο ἐν αἰσθητοῖς ἥλιος, ὅπερ ἐν νοητοῖς θεὸς, ἔφη τις τῶν ἀλλοτρίων ». Or. 28 30, P. G. 36, 69.

(3) Les mots communs sont nombreux dans les deux textes de Platon et de Grégoire, que nous venons de comparer.

N'est-il pas, en effet, au delà de la beauté et de l'essence même, « ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ? » (1)

Si l'emprunt à Platon est évident, la transposition ne l'est pas moins. Saint Grégoire a substitué Dieu, être concret et personnel, au Bien, à l'idée du Bien, au maître des dieux le soleil. Notons aussi comme il a élargi, grâce aux données bibliques, cette doctrine de l'illumination : elle a été portée dans le domaine surnaturel ; elle a été appliquée à la connaissance de Dieu. Le sage grec restait évidemment dans l'ordre purement humain. Grégoire, lui, ne parle plus seulement de Dieu « lumière suprême qui illumine toute nature raisonnable » (2), car on appelle l'homme, lumière, à cause de sa raison naturelle (3). N'y a-t-il pas en effet une nouvelle lumière réservée à ceux qui ressemblent davantage à Dieu et qui reçoivent « une illumination plus pure de la Trinité » (4) ou de l'Esprit Saint (5), ou encore cette illumination surnaturelle, venant du Dieu qui est un, demandée par Saint Grégoire, au début du second discours théologique (6) et donnée par Dieu dans la mesure de notre purification ? D'où vient en effet l'illumination de notre esprit ? N'est-ce pas d'une « autre lumière qui existait avant les créatures, qui chassa les ténèbres à l'origine et qui éclaire le monde entier ? » Allusion très nette au Prologue de Saint Jean. Grégoire veut sans nul doute parler du Verbe, Fils de Dieu. Nous sommes ici en plein domaine surnaturel. En voici encore une preuve expresse :

(1) Saint Grégoire, nous le verrons (au chapitre suivant) a repris souvent cette formule de Platon (Rép. 509 B) « ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. » devenue classique chez les Pères et les néo-platoniciens.

(2) Or. 40 5. P. G. 36, 364.

(3) « Φῶς... τὸν ἄνθρωπον, ὀνομάζουσι, διὰ τὴν τοῦ ἐν ἡμῖν λόγου δύναμιν ». Or. 40 5, P. G. 36, 364.

(4) Or. 8 19, P. G. 35, 812 « Τριάδος ἔλλαμψις καθαρώτερα ».

(5) Or. 12 4, P. G. 35, 848 « ταῖς τοῦ πνεύματος αὐγαῖς καθαρῶς ἐναστράπτεσθαι ».

(6) Or. 28 1, P. G. 36, 25.

« J'appelle lumière celle qu'on contemple dans le Père, le Fils et le Saint Esprit » (1).

Qui ne voit que la doctrine platonicienne de l'ἔλλαμψις se trouve ainsi singulièrement développée ou plutôt transposée? Saint Grégoire, il est vrai, trouvait déjà la plupart de ces données dans l'Ecriture et dans la Tradition patristique antérieure (2), ou même partiellement chez les néo-platoniciens. Plotin, en effet, avait pu faciliter, à Grégoire, l'adaptation de la pensée platonicienne au christianisme. N'avait-il pas insisté sur la doctrine de l'illumination? On pouvait lire à la 5e Ennéade (3) : « L'intelligence, voit dans l'intuition intellectuelle, les objets intelligibles, au moyen de la Lumière que répand sur eux le Premier; par là elle voit la lumière intelligible.... Pourtant, elle ne voit pas nettement le principe qui éclaire ces objets... principe de Lumière et la Lumière même ». Ou encore : « Quand tu le considères (l'Un), sache que ce que tu te rappelles de Lui est le Bien : il est cause de la vie intellectuelle..., de lui procèdent la vie et l'intelligence » (4). Au sein des trois hypostases plotiniennes, cette lumière divine est « commune à l'Un et à l'Intelligence immuable qui imite le Père ». L'âme du monde la reçoit de l'intelligence et illumine, à son tour (5).

Peu après Grégoire, Saint Augustin allait adopter et utiliser ces formules plotiniennes, en les redressant aussi dans un sens chrétien. N'allait-il même pas jusqu'à dire expressément : « Ce Principe, cette

(1) Or. 40 5. P. G. 36-364. Cette page élargit et transpose singulièrement la doctrine platonicienne de l'illumination.

(2) Ces idées : Verbe lumière des hommes et illumination opérée par Dieu, étaient contenues dans l'Ecriture, surtout dans Saint-Jean. Ces sources précieuses, les Pères les avaient déjà utilisées, sans toutefois établir une doctrine philosophique de l'illumination.

(3) Enn. v. 7-10 : « ἡ τοῦ νοῦ ὄψις μεν καὶ αὐτη δι 'ἄλλου φωτὸς τὰ πεφωτισμένα ἐκείνῃ τῇ πρώτῃ φύσει, καὶ ἐν ἐκείνοις ὄντως ὁρᾷ · μέντοι ἧττον αὐτο ὁρᾷ... φῶς καὶ φωτὸς ἀρχὴν · φῶς γὰρ ὁρᾷ... κ. τ. λ... »

(4) Enn. v. 5-10 « ὅταν δὲ νοῇς, ὅτι ἂν μνημονεύσῃς αὐτοῦ, νόει ὅτι τἀγαθόν ζωῆς · γὰρ ἔμφρονος καὶ νοερᾶς αἴτιος, δύναμις ὤν... ἀφ'οὗ ζωὴ καὶ νοῦς. »

(5) Enn. II. 9, 2.

Lumière supérieure à l'âme, par qui cette âme a été créée, qui l'illumine et la fait briller de la splendeur de l'intelligible » — autant d'idées empruntées à Plotin (Enn. VI 9, 3) — voilà qui est en parfait accord avec l'Evangile? » (1)

Sans partager cette admiration pour les Ennéades, sans doute trop enthousiaste, pourquoi Saint Grégoire n'aurait-il pas puisé aussi à cette source? Rien de plus naturel; l'adaptation de l'illumination platonicienne au christianisme lui étant facilitée par les Ennéades? De plus, ne serait-il pas vraiment étrange que Saint Grégoire eût échappé de la sorte complètement à l'influence des doctrines néo-platoniciennes courantes, du reste aisément recevables? Basile, son grand compagnon d'étude et d'action théologique a bien « plotinisé (2). Selon toute vraisemblance, l'ancien élève des écoles d'Alexandrie a subi aussi quelque influence néo-platonicienne. Jusqu'ici pourtant, nous ne pouvons parler expressément d'emprunts textuels.

Concluons. Au cours de ce chapitre, l'influence de Platon sur la pensée de Saint Grégoire s'est révélée assez large, sans être exclusive. Séduit par une belle comparaison, une métaphore devenue classique, Grégoire a pris avec le style, la pensée du philosophe grec. Ainsi souvent, l'influence en matière philosophique a été provoquée par des motifs d'ordre littéraire. Pourtant s'il a emprunté à ce maître, l'Evêque de Nazianze a fait aussi œuvre personnelle : il a développé et ajusté les doctrines platoniciennes, celle de l'illumination spécialement, à la pensée chrétienne. Le néo-platonisme, moins loin du christianisme, a dû l'aider dans cette tâche comme il devait lui fournir aussi, — nous allons le voir — sur l'impossibilité d'atteindre la nature transcendante de Dieu, des données cette fois à peu près inconnues de Platon.

(1) Cité de Dieu X 3; Confess. VII, ch. 9, 13. Saint Augustin recevra largement la doctrine platonicienne de l'illumination, parce qu'il la trouve conforme à l'Ecriture et même fondée sur elle. Il la développera et lui donnera une importante place dans sa philosophie.

(2) Conf. l'Ouvrage de Jahn sur « Basile plotinisant » cité plus haut.

CHAPITRE IV

L'IMPOSSIBILITÉ DE CONNAITRE LA NATURE DIVINE

« Θεὸν, ὅ τί ποτε μὲν ἔστιν τὴν φύσιν... οὔτε τις εὗρεν ἀνθρωπῶν πώποτε, οὔτε μὴν εὕρῃ », or. 2817, P. G. 36-48. « τὸ... τοσοῦτο πρᾶγμα τῇ διανοίᾳ περιλαβεῖν πάντως ἀδύνατον... οἷς ὁ ζόφος οὗτος ἐπιπροσθεῖ... πρὸς τὴν τοῦ ἀληθοῦς κατανόησιν », or. 284. P. G. 36-32.

« Aucun homme n'a jamais découvert ce qu'est Dieu, et ne saurait le découvrir ». « Embrasser par la pensée une réalité si élevée, voilà chose tout à fait impossible à ceux que les ténèbres de ce corps entravent dans la connaissance du vrai ».

SOMMAIRE

La connaissance de Dieu dans l'œuvre grégorienne. — Impossibilité d'une connaissance adéquate.

I. Fondement scripturaire de cette doctrine. — Interprétation des textes sacrés par l'allégorisme alexandrin. — Union typique de la Bible avec la philosophie platonicienne.

II. — Sources profanes : Platon, surtout la tradition platonicienne : Philon, Plotin qui exagère cette doctrine. Parallélisme avec les Ennéades; — adaptation et correction.

III. — Sources patristiques : Clément surtout, Origène. — Parallélisme étroit de formules et de pensées. — Indépendance et originalité de Grégoire : doctrine épurée et corrigée par la théologie positive.

CONCLUSION

Opportunité et étendue de l'alliance avec le platonisme. Influence plus profonde de la théologie alexandrine sur celle de Grégoire qui marque un gros progrès.

On pourrait grouper une grande partie de la théologie grégorienne autour de la doctrine de la connaissance de Dieu. Contre les Eunomiens, l'Evêque de Nazianze en précise la mesure, très étroite ici-bas. Il en montre l'objet, Dieu un et trine, en s'appliquant à en donner la notion orthodoxe ; la plénitude, réalisée dans la contemplation du ciel, quelquefois ébauchée dès ici-bas; les moyens : la purification et la ressemblance à Dieu. Mais il insiste, avant tout, sur l'impossibilité de connaître proprement et pleinement la nature divine en cette vie.

Comme cette doctrine occupe, dans son œuvre, une place considérable, et comme il l'a exposée en unissant de façon étroite et caractéristique les données profanes et les vues chrétiennes, nous lui consacrons ce chapitre. Après quoi, nous établirons quelle est, selon lui, la valeur, l'étendue de notre connaissance de Dieu. Les quatre chapitres suivants seront consacrés à étudier les moyens d' « ascension vers Dieu » : purification et ressemblance divine, ainsi qu'à la contemplation, terme dernier de la vie ascétique. Dans un dernier chapitre consacré à la Trinité, — doctrine capitale chez notre théologien — nous verrons à quelles sources il a puisé sa pensée, et si vraiment le néoplatonisme a été envahissant, ou si, au contraire, en ce domaine, il n'est point resté tout à fait indépendant des philosophes profanes. Telle est l'ossature du présent ouvrage. Mais à travers ces nombreux chapitres, d'objet parfois assez différent, notre préoccupation constante sera d'étudier les rapports de l'hellénisme et du christianisme dans l'œuvre grégorienne, de signaler surtout l'influence du platonisme et des sources bibliques ou patristiques, d'en marquer le plus exactement possible l'étendue, les motifs, la manière. De là, l'unité de cette étude.

I

Voulant établir l'impossibilité de connaître la nature divine et donner à son argumentation une base inattaquable, Saint Grégoire s'adresse, avant tout, à l'Ecriture, en s'aidant, au besoin, des interprétations allégoriques des Alexandrins.

Au premier abord, pourtant, le texte sacré ne semble-t-il pas dire que Moïse, Jacob (1) et Saint Paul, ont vraiment vu Dieu ? Peut-être, mais telle n'est pas la vérité, affirme l'Evêque de Nazianze : même eux n'ont aperçu, comme Moïse, que « θεοῦ τὰ ὀπίσθια » (2), c'est-à-dire les traces, les reflets de Dieu, dans ses œuvres. Cette interprétation symbolique, mise en cours par les Alexandrins, était précieuse et Grégoire qui admirait beaucoup Origène, comme exégète surtout, ne pouvait manquer d'y recourir. Aussi affirme-t-il que Jacob lui-même n'a pas vu la divinité. Son combat avec Dieu (3), les cicatrices de son corps meurtri, qu'est-ce donc que tout cela sinon un symbole ? N'y a-t-il pas là simplement une comparaison de la puissance divine avec la puissance humaine et l'affirmation de notre écrasante infériorité (4) ? Bien que ravi au troisième ciel, Saint Paul convient que notre connaissance de Dieu reste toujours ici-bas fragmentaire et énigmatique (5). Veut-on du reste une règle très sage pour juger la valeur de ces visions ? Grégoire donne celle-ci, en faisant allusion au texte de Saint Paul : « Nous connaîtrons un jour, comme nous sommes connus, mais actuellement, il nous arrive juste un mince ruisselet, comme un pâle rayon d'une grande lumière. » (6) Dès lors, si l'Ecriture rend témoignage que quelqu'un a vu et connu Dieu, elle veut dire seulement qu'il a reçu plus de lumière; mais il n'a point une science parfaite. Il est moins ignorant que les autres, voilà tout. Qu'on n'objecte donc plus l'Ecriture. D'après elle, « nul n'a assisté au conseil de Dieu, » (7) ainsi conclut notre théologien qui ajoute, comme interprétation : « personne n'a vu, ni décrit aux autres la nature divine. » (8)

Débarrassé, grâce parfois à l'interprétation allégo-

(1) Gen. 4, 5, 6, 9, 15.
(2) Or. 28 3, P. G. 36, 29 ; allusion à l'Exode 33^{23}.
(3) Gen. XX 33^{12}, 32^{24-33}.
(4) Or. 28 8, P. G. 36, 36, toujours l'interprétation symbolique.
(5) Or. 28^{20}, P. G. 36, 52.
(6) Or. 28^{17}, P. G. 36, 48, où il cite I Cor. XIII 12.
(7) Jérémie 23^{18}. P. G. 36, 52 ; or. 28^{19}.
(8) Or. 28^{19}, P. G. 36, 52, interprétation allégorique.

rique, des textes bibliques qu'on pouvait lui objecter, l'Evêque de Nazianze accumule maintenant à plaisir ceux qui favorisent nettement la thèse traditionnelle : « Je *verrai* les cieux..., dit le Psalmiste..., comme pour faire entendre que je *ne vois* pas encore (1). La connaissance parfaite de la nature divine est au nombre des choses que l'œil n'a point vues ni l'oreille entendues... et que Dieu réserve à ses élus (2) ; elle est parmi ces vérités qui ne peuvent être portées ici-bas, et que le monde ne peut saisir (3) « Nul n'a jamais vu Dieu... » (4) Saint Paul lui-même ne déclare-t-il pas que les jugements divins ne peuvent être compris (5), faisant écho à David qui les comparaît à un vaste abîme insondable et immense ? » (Ps. 35 7).

Enumération beaucoup trop courte pour contenir tous les textes bibliques cités par Grégoire, en faveur de la doctrine traditionnelle ? Elle suffit cependant à nous faire deviner combien il s'attachait à l'Ecriture, combien il savait l'utiliser. Souvent, il cite de mémoire (6), ou plutôt, au lieu de citer textuellement, il ne fait souvent que de simples allusions. Son discours devient parfois (7) un agencement continu de données, de citations bibliques, juste reliées par une conjonction ou un mot de lui.

Veut-on trouver un exemple caractéristique de cette méthode ? Qu'on se reporte au célèbre tableau divino-humain du Christ (or. 28^{18-24}), où Grégoire n'avance rien que la Bible ne le dise pour lui. Elle permet et soutient pas à pas chacune de ses affirma-

(1) « ὄψομαι τοὺς οὐρανούς ». Or. 28 5, P. G. 36-32, où il cite Psalm. 8 4.
(2) Or. 28 5, P. G. 36, 32 ; allusion à I, Cor. II, 9.
(3) Or. 28^{20}, P. G. 36, 52 ; allusion à Saint Jean 16^{12}, 21^{25}.
(4) Saint-Jean, I^{18}.
(5) Or. 28^{28}, P. G. 36, 53 ; allusion à Rom. XI^{33}.
(6) Les variantes qu'il introduit, assez souvent, involontairement, par simple oubli, comme dans ses citations de Juges 13^{22}, d'Isaïe 6 1, de Saint Luc 5 8, de Jérémie 33^{18} (Conf. or. 28^{19}), s'expliquent seulement ainsi. Qui pourrait songer, en effet, à une altération volontaire du texte ?
(7) Ex. or. 28^{18-24}.

tions (1). Ailleurs, elle donne l'idée maîtresse d'un long développement. Ne pourrait-on pas voir, par exemple, dans l'exposé poétique des mystérieuses beautés de la nature, au deuxième discours théologique, une œuvre inspirée par le livre de Job (ch. 38) et comme son commentaire ? C'est le même style, avec le procédé interrogatif continu, le même thème : l'homme, sollicité d'expliquer les merveilles de la nature, ne sait que répondre, tant elles le dépassent.

Du reste, dans tout ce discours 28e, l'influence de l'Ecriture se manifeste très profonde par les imitations nombreuses (2), les citations accumulées (3), qui frappent le regard dès qu'on ouvre l'édition Migne où elles sont relevées.

S'il emprunte ici à la Bible, Grégoire n'oublie point cependant les profanes. Après avoir célébré (4), avec le Ps. 19 6, le soleil, beau comme l'époux, grand et rapide comme un héros, si puissant qu'il réchauffe tout d'une extrémité du monde à l'autre, il ajoute, avec Platon (5) : « Dans l'ordre sensible, le soleil est comme Dieu dans l'ordre intelligible. » Le vocabulaire platonicien (6), d'ailleurs, se retrouve souvent dans ces pages (Or. 28 22-31).

L'influence de l'hellénisme est souvent plus profonde et étroitement unie à celle de la Bible. En voici quelques exemples : Grégoire, s'inspirant du livre de Job, établit l'impossibilité de connaître proprement la Cause première, par celle de saisir les causes secondes, déjà très mystérieuses pour nous. Mais la philosophie platonicienne ne pouvait-elle pas justement fournir un argument à cette thèse ? « Tant que nous ayons ce

---

(1) Ex. or. 28 18-22, P. G. 36, 49 et *sqq.* ; or. 29 17-28, P. G. 36, 96, et *sqq* ; or. 32 65, P. G. 36, 192. Ces passages révèlent, chez Grégoire, une prodigieuse connaissance de l'Ecriture.

(2) Imitations ou allusions à Job, 38. V. 10, 11, 4, 31. Conf. or. 28 22-36 passim.

(3) Job, 38 28, 29, 36, 36 ; 26 10 ; 38 22.

(4) Or. 28 29, P. G. 36, 68 et 69. Conf. Psalm. 19 6-8.

(5) Platon. Rep. 508 C. Conf. Grégoire : or. 28 30, P. G. 36, 69.

(6) Migne a relevé de nombreuses formules platoniciennes du Phédon, surtout dans l'or. 28e.

corps, disait le Phédon (66 B), jamais nous n'atteindrons pleinement le vrai. » Les sens jouent un rôle indispensable dans la connaissance ; mais malheureusement, ils sont source d'erreur (1). Reprenant cette doctrine platonicienne et l'appliquant à la théodicée, l'Evêque de Nazianze affirme souvent (2) que ce corps ténébreux et pesant nous empêche de connaître proprement l'essence divine. Saint Paul et David, d'ailleurs, ne témoignent-ils pas dans le même sens (3) ? Elevé sur la montagne de la contemplation, Grégoire n'a vu que les traces, les empreintes de Dieu, c'est-à-dire sa nature dernière, celle qui se penche vers nous, celle qui se reflète dans les créatures, mais non la nature première et très pure (4). Voici encore un exemple de cette interprétation allégorique des textes bibliques, traduits en formules platoniciennes : « Que sont les ténèbres dont Dieu a fait sa retraite (Ps. 17 12) ? la nuée qui se tenait jadis entre Hébreux et Egyptiens (Ex. 14 20) ? le lien qui nous attache à la terre (Thren. 3 24) ?

Toutes ces images, employées par l'Ecriture, symbolisent le brouillard du corps, « cette épaisse et lourde chair, qui nous entrave dans la connaissance de Dieu et empêche l'esprit, fût-il le plus recueilli, d'être au contact direct des pensées. » (5)

Ainsi la philosophie platonicienne est unie étroitement et constamment, par Grégoire, aux textes bibliques qui servent à la justifier, et qui sont éclairés par elle, interprétés en fonction d'elle, à leur tour.

Usage de l'Ecriture vraiment caractéristique de notre théologien qui se plaît manifestement à traduire en formules platoniciennes le contenu biblique. N'y était-il pas du reste fortement sollicité ? L'allégorisme alexandrin offrait un moyen et ouvrait la voie en créant des rapprochements et des contacts entre l'hel-

---

(1) Voir cette doctrine au chapitre IIIe de cet ouvrage.

(2) Or. 28 3-7, P. G. 36, 29 et *sqq.* ; or. 28 21, P. G. 36, 53. Conf. même chap. IIIe.

(3) Or. 28 9, P. G. 36, 35 ; allusion à Ps. 8 4 et I Cor. II 9, XV 4.

(4) Or. 28 5, P. G. 36, 32. Conf. Rep. VI, 510 E ; 516 A B ; 522 B.

(5) Or. 28 12, P. G. 36, 41 et or. 28e passim.

lénisme et la doctrine révélée (1). Résolument, Grégoire s'y lança, après Clément et Origène. De la sorte, en dehors des nombreux textes d'Ecriture qui contenaient nettement, pris dans leur sens obvie, la doctrine enseignée contre les Eunomiens, quelques autres se trouvèrent la porter, après l'interprétation de Grégoire. Point n'est besoin de dire qu'avec cette méthode symbolique, quelques exagérations étaient inévitables et que notre théologien devait parfois en venir à faire dire au texte plus qu'il ne contient, à le solliciter un peu. Pourtant, de façon générale, cette alliance de la Bible et des données ou des formules platoniciennes fut vraiment heureuse. N'était-elle pas en outre très opportune devant les Eunomiens cultivés et devant tous ces lettrés qui se réclamaient sans cesse du grand nom de Platon ?

Voilà donc la thèse grégorienne solidement bâtie sur le terrain ferme de l'Ecriture. Néanmoins, s'il est certain que notre théologien a trouvé là des arguments et la thèse même, dans son fond substantiel, il n'est pas douteux non plus que les développements philosophiques qu'il lui donna n'y sont pas contenus en propres termes. Ne s'est-il pas alors vraisemblablement inspiré d'autres sources dont il se serait aidé pour élaborer le développement scientifique de cette doctrine ? Ou bien l'aurait-il conçu et construit de toutes pièces ?

II

Après avoir cherché du côté des profanes, nous n'avons pas trouvé, à proprement parler, de filiation de doctrine par rapport à Platon, Grégoire lui emprunte sans doute des arguments (2), tirés surtout de sa psy-

(1) L'allégorisme alexandrin semble avoir grandement facilité à Grégoire l'union des données bibliques et des vues platoniciennes sur ce terrain, puisque souvent il avait déjà traduit en formules philosophiques, qui rappelaient Platon, les textes d'Ecriture.

(2) Il utilise la doctrine de Platon sur les sens, source d'erreur, la comparaison de Dieu au soleil du monde sensible, celle de notre connaissance de Dieu, à ce que nous connaissons du soleil par ses reflets dans l'eau.

chologie, mais non la thèse même. A part la formule « Ἀγαθοῦ, ἐπεκείνα τῆς οὐσίας » (Rep. VII 532 A et 509 E), qui affirmait la transcendance de Dieu, le sage grec n'offrait guère de ressources sur ce point. Aussi n'est-ce pas à lui que notre théologien a emprunté sa doctrine. S'il le cite encore, c'est plutôt pour corriger sa manière de voir : « Il est difficile de concevoir ce qu'est Dieu, mais impossible de l'expliquer, pensait un philosophe grec (1) ». Après cette allusion évidente au Timée (28 c) Grégoire observe malicieusement : « Parole qui ne manque pas d'artifice, à mon sens ! Ce philosophe n'a-t-il point voulu passer pour avoir compris la nature de Dieu et esquiver habilement une démonstration qui eût dévoilé son ignorance ?

Voici la vérité : il est impossible de dire ce qu'est Dieu, mais plus impossible de le concevoir. » Redressant la formule platonicienne, il conclut : « Non, il n'est pas seulement difficile, mais il est tellement impossible... à toute nature mortelle d'embrasser par la pensée une si puissante réalité (2) (Dieu). » Comme on le voit, tout en s'inspirant parfois de Platon, il savait aussi en rester indépendant (3). Son influence n'a pas été envahissante.

L'impossibilité de connaître pleinement la nature divine n'était donc pas expressément et scientifiquement exposée dans les œuvres de Platon. Elles contenaient seulement des arguments et des formules que Grégoire, après les Pères, a su utiliser.

En revanche, la tradition philosophique platonicienne avait élaboré peu à peu cette doctrine. Prenant corps, surtout avec Philon, elle acquiert déjà chez lui un assez large développement. Avec le secours de l'Ancien Testament, ce philosophe affirme souvent la

(1) « θεὸν νοῆσαι μὲν χαλεπόν· φράσαι δὲ ἀδύνατον, ὥς τις τῶν παρ' Ἕλλησιν θεολόγων ἐφιλοσόφησεν », P. G. 36, 29. Or. 28 4. Conf. Timée 28 C. « τὸν μὲν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦ δε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον, καὶ εὑρόντι εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν. »

(2) « τὸ δε τοσοῦτο πρᾶγμα, τῇ διανοίᾳ περιλαβεῖν παντῶς ἀδύνατον καὶ ἀμήχανον ». Or. 28 4, P. G. 36-32.

(3) Comme ici où il redresse sa formule et rejette même sa doctrine, d'après laquelle le monde intelligible (Dieu) est saisi. « αὐτῇ νοήσει ». Timée, 28 A; 52 A; Rep. 532 A.

transcendance de Dieu qui : « seul a l'être par essence ; voilà pourquoi Il dira de Lui nécessairement : Je suis celui qui Est « « ἐγώ εἰμι ὁ ὤν », Exode III[14]. Pour nommer Dieu, il n'y a qu'un terme : l'être (2). Ce Dieu est « meilleur que le bien (3) » ; Il est supérieur à la vertu, à la science, au Bien en lui-même et au Beau en lui-même (4).

S'il est vrai que le Dieu philonien n'est pas totalement indéterminé (5), bien qu'il paraisse souvent, il n'est pas moins exact qu'Il est désigné surtout par la terminologie négative : il est inengendré, incorruptible, inébranlable ; il n'a aucune qualité positive (6), il est infini, immuable. Voilà déjà mise en honneur la théologie négative. Avant Plotin, avant Grégoire, le sage juif déclare le premier : « nous savons ce que Dieu n'est pas, mais point ce qu'Il est. » Dieu, en effet, n'est-il pas ineffable et incompréhensible ? « Personne ne peut le contempler. Lui seul, Il a le privilège de se comprendre (7) ». Parfois même, Philon semble placer Dieu au-dessus de ce qui serait concevable.

Bien qu'elles fussent imparfaites, ces conceptions philoniennes offraient déjà l'amorce d'un développement scientifique. Aussi, les Pères de l'Eglise, Clément d'Alexandrie, en particulier, surent-ils en tirer leur profit, comme nous allons le constater.

Mais parallèlement à eux, un autre représentant de la tradition philosophique platonicienne, Plotin, avait donné à cette doctrine un développement considérable. Par son effort, elle s'est cristallisée, elle s'est fixée en formules définitives, mais elle a été trop accentuée. Voici, brièvement, la conception plotinienne; elle est chargée d'une exagération manifeste : l'Un devient une abstraction pure, l'indétermination absolue. Il est au-

(1) Deter. n° 44, I. 222.
(2) Τὸ ὄν. Somn. lib. I n° 39 ; Vita Mos lib. III 14.
(3) « Ἀγαθοῦ κρεῖττων ». Prœm. n° 6.
(4) Opif. n° 2.
(5) Voir le *Philon* de J. Martin. Paris, 1907, page 53 et *sqq*. L'auteur pense que le Dieu de Philon n'est pas indéterminé.
(6) Alleg. lib. I n° 15.
(7) Prœm. n° 6.

dessus de toute pensée. Il ne se connaît pas lui-même. Nous ne pouvons le circonscrire que par des négations. « Nous disons ce que l'Un n'est pas, nous ne disons pas ce qu'il est (1). L'Un n'a pas de forme et ne saurait être conçu comme quelque chose de déterminé... ; (2) qu'on apprenne plutôt à ne rien lui attribuer. Comment affirmer de Lui quelque chose, quand on ne saurait parler de Lui que par négations ? » (3)

Malgré ces abus de la théologie négative, poussée à l'excès et employée d'une façon exclusive, il y a, croyons-nous, une parenté assez nette de vocabulaire et de pensée même, parfois, entre les Ennéades et les discours théologiques, pour qu'on puisse conclure à quelque influence.

Qui ne sait combien fortement Grégoire souligne que « tout l'être divin reste en dehors de notre portée intellectuelle » (4), qu'on indique ce qu'Il n'est pas, mais non ce qu'Il est (5), que nos concepts négatifs sont radicalement impuissants (6) à « caractériser celui qui est par nature et par essence », en un mot, l'Être le plus positif qui soit ? (or. 28 [9], P. G. 36-37).

S'il y a quelque parallélisme d'idées, la ressemblance de vocabulaire est beaucoup plus grande encore. Le Dieu de Grégoire est ἄποιος (7), ἄποσος, ἀνείδεος (8), comme Plotin aimait à dire de l'Un. Comme le dieu néo-platonicien encore, Il est inengendré, immuable, invisible, incorruptible, ineffable, indescriptible, et sans limite (8). Ainsi est repris tout le vocabulaire plotinien de la théologie négative.

(1) Enn. V. 3, 14. « καὶ γὰρ λέγομεν ὃ μὴ ἔστιν, ὃ δὲ ἔστιν οὐ λέγομεν ».
(2) Enn. V. 5. 6.
(3) Enn. VI. 8, 11. « ἐν ἀφαιρέσει πάντα τὰ πέρι τοῦτου λεγόμενα ». Enn. V. 5, 6 ; III. 9, 3 ; VI. 8, 8 ; V. 5.
(4) Or. 28 9, P. G. 36, 37.
(5) Or. 28 5, P. G. 36, 32. C'est la formule de Plotin, après Philon.
(6) On peut comparer or. 28 9 à Enn. V. 5, 6. Dans les deux, on verra l'impossibilité d'une définition positive et adéquate de Dieu.
(7) Or. 41 9, P. G. 36, 441. Conf. Enn. II. 4. 9 ; VI. 9. 3. « τοῦ ἑνὸς φύσις οὔτε ποίον, οὔτε πόσον ».
(8) ἀνείδεος, or. 41 9 ; or. 23 11. Conf. Enn. I. 2. 2, 8. 3 ; V. 5. 6 ; VI. 7. 17 ; VI. 9. 3. ἀσώματον, ἀγέννητον, ἄναρχον, ἀναλλοίωτον, ἄφθαρτον.

Comparons quelques textes plus marquants par leur parallélisme :

Plotin. — « On n'affirme rien de l'Un, on ne prétend pas l'embrasser ; il serait absurde d'embrasser une nature infinie..., on saura qu'Il est, sans essayer de fixer ce qu'Il est. D'ailleurs, en parlant de l'Un, on ne peut indiquer ce qu'Il est, qu'en indiquant ce qu'Il n'est pas » (Enn. V, 5-6).

N'est-ce pas à peu près la pensée de l'Evêque de Nazianze ?

Grégoire. — Avec nos concepts négatifs, « l'Être divin tout entier est laissé de côté. Il n'est pas embrassé (1).... Même si on pouvait saisir le divin par la pensée, il ne pourrait être circonscrit : la compréhension est en effet un genre de circonscription (2). Après avoir dit ce que Dieu n'est pas, il faudrait exposer ce qu'Il est (3). Or, si nous découvrons que Dieu est, nous ne saurions découvrir ce qu'Il est » (4).

Pour exprimer les efforts inutiles de l'âme, incapable de connaître Dieu, Grégoire emploie aussi un langage qui rappelle singulièrement celui de Plotin. Ecoutons-le :

Grégoire. — « Ne faut-il pas plutôt, dit-il, abandonner ces conceptions — Dieu désigné par quelque chose de créé — pour voir le Divin seul avec lui-même ? Comment l'Un, qui est simple, et dont rien ne peut donner l'image est-il toutes choses ? Ainsi notre esprit se fatigue à sortir du monde corporel pour s'unir aux réalités incorporelles toutes nues et très au-dessus de sa force native. Toute nature raisonnable désire Dieu, mais est impuissante à Le saisir. Lasse de désir et trépignant... elle abaisse son regard vers les choses visibles.... » (5)

Or. 30 17, P. G. 36. Conf. Enn. I. 2. 2. ἀπερίληπτον, ἄπειρον, ἀόριστον, ἀκατάληπτον. Or. 28 11, P. G. 36, 40 ; or. 28 7-9, P. G. 36, 37. Conf. Enn. V. 5. 6.

(1) Or. 28 9. « ὅλον εἶναι πὲριλαμβανεῖν λείπεται ». Or. 6 22, P. G. 35, 749. Conf. Enn. VI. 8. 8 ; VI. 9. 3.

(2) Or. 28 10. P. G. 36-40.

(3) Or. 28 9. P. G. 36-37.

(4) Or. 28 5. « φύσις ἄληπτος· λέγω δε, οὐχ ὅτι ἔστιν, ἀλλ' ἤ τίς ἔστιν.

(5) Or. 28 13, P. G. 36, 44.

Tels étaient déjà l'enseignement et presque les termes mêmes des Ennéades :

Plotin. — « Pour voir l'essence intelligible, on ramènera l'âme des choses sensibles à l'Un ; délaissant les données des sens..., on verra le Principe pur avec l'intelligence pure.... Qu'est-ce donc l'Un, sa nature? Il est difficile de le dire ; toutes les fois que l'âme s'avance vers ce qui est sans forme, ne pouvant le comprendre parce qu'il n'est point déterminé, elle s'en écarte, aussi se fatigue-t-elle en présence des choses de cette sorte. Alors, s'éloignant de cet objet, elle se laisse en quelque sorte tomber jusqu'à ce qu'elle rencontre un objet sensible sur lequel elle repose, comme sur quelque chose de ferme (1). » N'y a-t-il pas là, manifestement, un fond d'idées communes à Plotin et à Grégoire?

Le même parallélisme de vocabulaire, sinon de pensée, se rencontre chez l'un et l'autre, quand ils exposent la transcendance de Dieu.

Plotin.— « Il faut quelque chose qui soit vraiment l'Un, principe supérieur à l'essence même, de sorte que ni la parole, ni la raison ne puissent l'atteindre (2). Tous les êtres tendent vers Lui. Il est le Bien, supérieur à l'être, à la pensée, le Principe dont tout dépend (3).... L'Un ne se laisse point nombrer avec quoi que ce soit, car Il est la mesure, sans être mesuré Lui-même. Il n'est pas au rang des autres êtres (4). Il est en dehors du lieu... ; Il n'est relatif à rien » (5). Il reste au-dessus de tout.

Autant de formules courantes sous la plume de l'Evêque de Nazianze. Qu'est-ce que Dieu, en effet, selon lui?

Grégoire. — « La Nature première et unique, car elle est hors de la série des autres êtres, et transcendante à l'Univers » (6). N'est-Il pas, en effet, supérieur à toute essence, étant l'Un (7), seul indicible, seul

---

(1) Enn. V. 5. 6.

(2) Enn. VI. 9. 3.

(3) Enn. V. 4. 1.

(4) Enn. V. 7. 1.

(5) Enn. V. 5. 4.

(6) Or. 28 31, P. G. 36, 72.

(7) Or. 28 13, P. G. 36, 44 ; or. 2 5, P. G. 35, 412.

inconnaissable, dépassant toute notion de temps..., parce qu'ici on ne peut plus parler de mesure (1). « Pour Toi seul, tout demeure, chante l'hymne à Dieu; vers Toi tout ensemble se hâte; Tu es la fin de tout, Toi le seul sans nom, Toi l'au-delà de tout, Nature d'une essence ineffable, Esprit impénétrable! » (2).

Voilà un langage qui n'était point inconnu dés Ennéades. Ces quelques pages (3) porteraient même la signature de Plotin et nous n'en serions pas très surpris, tant elles ressemblent parfois à ses élévations mystiques. C'est dire combien la pensée et surtout la langue profanes, celles du néo-platonisme particulièrement, côtoyaient souvent de près celles du christianisme, à la fin du IIIe et au IVe siècle.

Est-ce à dire cependant qu'il faille parler d'emprunt pur et simple? Non, assurément. Si Grégoire utilise les Ennéades, ou plus généralement les idées néo-platoniciennes, il transpose ces données profanes dans le plan chrétien, il les corrige et les adapte sans cesse.

Parle-t-il de l'Un, du Beau, du premier Principe, de l'Inengendré? Ces termes ne désignent plus, sur ses lèvres, la première hypostase plotinienne, c'est-à-dire l'Un, Dieu totalement abstrait et impersonnel. Comme ils voisinent sans cesse avec d'autres mots spécifiquement chrétiens, comme ils sont dans un contexte tout imprégné de l'Ecriture, dans lequel Grégoire s'adresse constamment au Dieu vivant et personnel des disciples du Christ, ils ont dépouillé manifestement leur sens plotinien pour porter la réalité chrétienne. Ils désigneni le Dieu créateur, Providence, la Trinité entière coopérant à la création (4).

L'adaptation, la retouche des thèses plotiniennes s'expliquera mieux encore après la simple remarque suivante : la doctrine de l'incognoscibilité et de la transcendance de Dieu, chez Plotin, est incontestable-

(1) Or. 45 4, P. G. 36, 628.

(2) P. G. 37, 507 à 510.

(3) P. G. 37, pages, 507, 508. On a voulu, mais sans preuve suffisante, attribuer cette hymne à Proclus.

(4) Décrivant la création, Grégoire reprend le récit de la Genèse. P. G. 37-452 v. 53-78; P. G. 37-1378 et *sqq*.

ment exprimée en des formules à saveur agnostique. L'Un est représenté comme l'indétermination même, comme une abstraction pure et inaccessible. Outre cela, que de locutions entâchées de panthéisme, au moins apparent! (1)

Or, chez Grégoire, plus de ces conceptions, plus de ces formules audacieuses ou erronées, semées à chaque page dans les Ennéades. N'est-ce pas la meilleure preuve que le parallélisme avec Plotin est plus superficiel que profond et qu'il reste entre eux une opposition radicale. Sans doute, faut-il, dès lors, simplement parler d'influence de vocabulaire, ou du moins, s'il y a eu quelque influence de doctrine, devons-nous signaler l'adaptation et la correction perpétuelle de la pensée plotinienne, bref l'indépendance et l'originalité évidente de l'Evêque de Nazianze. Voilà pourquoi nous en venons à dire que Grégoire n'a pas trouvé dans le néo-platonisme, la source pure, la source suffisante de sa pensée. Il faut la chercher ailleurs.

III

Anciens élèves parfois des mêmes maîtres que Plotin, les docteurs du Didascalée chrétien, à Alexandrie, avaient aussi élaboré scientifiquement la thèse de l'incognoscibilité et de la transcendance de la nature divine en des termes souvent assez semblables à ceux des néo-platoniciens, mais généralement en évitant leurs excès de langage et en commençant déjà à corriger leurs erreurs par l'emploi de la théologie positive. Sans doute, chez Clément, par exemple, il y a encore des formules risquées, notamment lorsqu'il expose sa méthode d'analyse (2). Pourtant sa pensée et sa langue restent dans l'ensemble assez pures et assez supérieures à celles de Plotin, pour qu'elles aient pu agir

(1) Arnou a relevé de nombreuses formules plotiniennes à saveur panthéiste, ou agnostique, mais il cherche à laver Plotin du reproche de panthéisme (*Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin)*.

(2) Strom. V., P. G. 9-108 et *sqq*., P. G. 9-122; P. G. 8-936.

sur Grégoire beaucoup plus que les doctrines du néo-platonisme païen. Il y a même une parenté tellement étroite entre telles pages des Stromates et tel discours de notre théologien, que nous sommes invités à chercher de ce côté la véritable source de la pensée grégorienne.

En effet, si les Ennéades ont pu être utilisées pour exposer la thèse contre les Eunomiens, l'influence de la tradition chrétienne sur Grégoirea été bien autrement profonde. Une brève comparaison du chapitre XII[e] des Stromates (Liv. V) et du discours 28[e] de notre théologien va permettre aisément de le constater.

L'Alexandrin commence en citant un texte du Timée (28 C.); il accepte sans réserve cette parole du grand ami de la vérité : « ὁ φιλαλήθης λέγει Πλάτων », tandis que l'Evêque de Nazianze, moins enthousiaste, ne cite la formule platonicienne que pour la redresser (or. 28 [4]). Leur point de vue étant différent, leur interprétation est assez diverse : les Stromates visent à établir l'accord de la pensée chrétienne avec la philosophie profane, l'union de la raison et de la foi, alors que les discours théologiques sont un exposé très précis de la doctrine orthodoxe, contre les hérésies ambiantes. Aussi, Grégoire n'accepte-t-il aucune formule des philosophes sans contrôle ou redressement.

Pour montrer l'impossibilité de connaître la nature divine, Clément fait allusion aux entretiens de Moïse avec Dieu, sur la montagne (2). N'y a-t-il pas là un symbole de « l'ascension vers le sommet des intelligibles par la contemplation ? » (P. G. 9, 116). Que de fois (3), l'Evêque de Nazianze revient à ce texte, l'interprétant dans le même sens symbolique! Lui aussi il gravit la montagne « pour entrer dans la nuée, pour avoir commerce avec Dieu par la vision, après s'être détaché du monde sensible et s'être recueilli. N'est-ce pas là désigner la contemplation et développer simple-

(1) P. G. 9, 116. Strom. V, 12. Comparer à 36-25 ; or. 28 4.

(2) Exode XIX, XXXII.

(3) Or. 28 2 et 3, P. G. 36, 28-29 ; or. 32 16, P. G. 36, 192 ; au moins cinq ou six fois dans son œuvre.

ment la formule de Clément : « Μούσης εἰς τὸ ὄρος ἀνιὼν δία τὴν ἄγιαν θεωρίαν. » ? Entre les Stromates (V. 12) et le deuxième discours théologique, ce parallélisme continue et devient même très étroit. Voyons seulement les ressemblances les plus nettes :

Clément. — Le peuple reçoit la défense de gravir la montagne avec Moïse (P. G. 9, 116).

Grégoire. — « Si quelqu'un appartient à la multitude, au peuple indigne de la contemplation, qu'il ne s'approche pas ». P. G. 36, 28, 36-193.

Clément. — « Moïse pénétra seul dans les ténèbres où était Dieu, cela montre clairement que Dieu est invisible et indicible » (*id.*).

Grégoire. — « Entré dans la nuée, Moïse vit à peine la Nature dernière (1), et non pas la Nature première qu'on ne peut atteindre ni embrasser ». Or. 28 [3], 28 [4].

Clément. — « Ces ténèbres qui se tiennent entre Dieu et la foule, et qui empêchent le rayonnement de la vérité, ce sont l'incrédulité et l'ignorance « ἀπιστία καὶ ἄγνοία » (2). Mais avant tout, il y a l'obstacle de notre corps : « Aucun mortel n'a vu Dieu, car un nuage l'entoure ; les hommes ont des yeux trop faibles et ils sont de chair et d'os ». P. G. 9, 117.

Grégoire. — « Quiconque à l'âme fourbe « ψυχή ἄπιστος » et inculte ne doit point approcher de la montagne (3). Mais voici, pour tous, une impossibilité radicale de connaître pleinement Dieu : « Entre Lui et nous, s'interpose le brouillard du corps (4) », telles sont, en effet, les ténèbres où Il a fixé sa retraite (5) ». Là, Il se dérobe « à toute nature mortelle que ce brouillard et cette pesante chair entravent dans la connaissance du vrai, ὁ ζόφος οὗτος ἐπίπροσθεῖ... πρὸς τὴν τοῦ ἀληθοῦς

(1) « θεοῦ τά ὀπισθία ». Or. 32 16, P. G. 36, 192.

(2) P. G. 9, 116.

(3) Or. 28 2, P. G. 36, 28 ; or. 32 16, P. G. 36, 192.

(4) « μέσος ἡμῶν καὶ θεοῦ ὁ σωματικὸς οὗτος ἵσταται γνόφος ». or. 28 12, P. G. 36-41).

(5) Or. 36 15, P. G. 36, 192.